الخلفية التاريخية في تأويلية نصر حامد "أبو زيد" دراسة تحليلية نقدية

الأستاذ المساعد الدكتور
حمزة جابر سلطان
الباحث
محمد رياض سلمان
جامعة الكوفة - كلية الآداب

الخلفية التاريخية في تأويلية نصر حامد "أبو زيد" دراسة تحليلية نقدية

الأستاذ المساعد الدكتور
حمزة جابر سلطان
الباحث
محمد رياض سلمان
جامعة الكوفة - كلية الآداب

المطلب الأول
تاريخية النص الديني - العناصر والمكونات

تحديد المفهوم:

تعد مسألة التاريخية من أهم المواضيع الحساسة ، التي مازالت تثير الكثير من الجدل بين تيارات الفكر الإسلامي المعاصر، بين من يراها سلاح هدام لا يبقي من الدين شيء ، وبين من يراها الآلية الجديدة والبديلة لكل آليات الاجتهاد الإسلامي ، في جميع الأطر والمستويات سواء الأعتقادية أو الفقهية.

فالنزعة التاريخية تطرح نفسها كمنهج في فهم النص ، وقراءة اللغة ضمن سياقها التاريخي ، كما هي منهج في فهم تاريخية القوانين والأحكام ؛ بمعنى الاعتقاد بأن اللغة عندما يستخدمها المتكلم تبقى تحت تأثير طبيعة الظرف التاريخي الذي جاءت فيه ، أن الخلاف حول هذه المقولة ليس بين الحداثويين والتقليديين فقط ، بل بين الحداثويين أنفسهم ، فهم بين من يرتضيها كمنهج في القران والسنة بلا فرق ، وبين من يرتضيها في السنة فقط ، والتاريخية من أهم آليات ومناهج القراءة الواقعية فمن خلال هذه المقولة نستطيع الموائمة بين الواقع المعاصر وبين الفكر الديني التقليدي الذي يصفه الحداثويين بأنه فكر مثالي أسطوري غيبي يحاول دائماً أن يتسق مع نفسه لا مع الواقع[1] ، والسبب في

ذلك، ان المنهج اللاتاريخي وطريقة التصور الذاتي يطغيان على مجمل دراساتهم حول التراث[٢] ، وبالتالي فإن مؤلفاتهم معظم مؤرخي الفلسفة العربية - الإسلامية المحدثين تسهم في ترسيخ المنهجية المثالية [٣] .

فالتاريخية كمنهج في قراءة الأفكار والتشريع والاعتقادات ، تثير حرج كبير عند الإسلاميين فهم ملزمون بتحديد موقفهم المعرفي ازاء هذا المنهج ، يعبر محمد الشرفي* عن هذا الإحراج عند الإسلاميين ، بدعوتهم إلى تحديد موقف صريح (فإننا مدعوون إلى الاختيار بين أمرين ، فإما ان نعتبر التشريع عملاً بشرياً وليس أمراً دينياً ، وفي هذه الحالة فهو نتاج تاريخي ، وإذاك عليه ان يخضع لقانون التاريخ ، أي عليه ان يتطور مثل سائر الأنظمة القانونية في العالم وبالتالي ينبغي التخلي عن الرق ، وكذلك عن العقاب الديني ، والتمييز ازاء المرأة ... ، واما ان نعتبره قانوناً سماوياً ، وعندها يكون ضرورةً عادلاً وثابتاً)[٤] ، وهذا الإحراج له عدة مظاهر ، منها ماهو ظاهر بصورة علنية ومنها ما هو نفسي باطني ، فمن الاحراجات الظاهرة هو تباين موقف الفقهاء ، وتمييزهم بين الأحكام من حيث الأهمية (فهناك أولاً القوانين التي يسلمون بإنقراضها* ، وهناك ثانياً القوانين التي يريدون إهمالها ، وهناك ثالثاً القوانين التي يطالبون باستعادتها مثل قانون العقوبات ، أو المحافظة عليها مثل قانون الأحوال الشخصية ، في أغلب البلدان الإسلامية)[٥] ، أما الإحراج النفسي فهو شعور الفقيه بعدم ملائمة بعض فتاواه لمقتضيات العصر مثل حكم قتل المرتد وقطع يد السارق والرجم**

و في توضيح هذه المنهج التاريخي ، لا بد من التمييز بين أمرين قد يبدوان ملتحمين كلاهما يتعلقان بالتاريخية ولكن أحداهما خارج عن محل البحث وهما

أـ التاريخية المعرفية :

وهي أن يستعين القارئ بالمحيط التاريخي من جميع جوانبه في فهم النص ، فالظروف الاجتماعية والسياسية والاقتصادية تساعدنا في هذا المنهج على فهم

مدلول النص[٦]، فهي إذن توظيف للدراسات التاريخية في فهم النص ومعرفة مدلولاته.

ب ـ التاريخية الواقعية:

وتعني أن نفهم النص في سياقه التاريخي أي حصر دلالته وظهوره في إطار الزمان والمكان ، أي قد نستنتج من نص معين أن ظهوره ودلالته محصورة في ذلك الزمان والمكان ، وقد نستنتج العكس أي ان ظهوره مطلق من ناحية الزمكان[٧] ، ومن هنا يتبدد الإشكال الرئيسي ضد فكرة التاريخية ، والذي يرى ان هذه الفكرة ، تعني موت النص وعدم ديمومة معناه ؛ لأنه ناشئ من الخلط بين الطابع التاريخي للمعرفة وبين أصالة التاريخ ، فمن الممكن ان تحمل المعرفة التاريخية في أفقها ملاك الحقيقة ، ومن هنا لا يبقى مبرر للأشكال بقضية نسبية الحق والباطل[٨] .

ان التاريخية بهذا المعنى هي المقصودة في هذا البحث ؛ لأنها أحد أهم ركائز التأويلية المعاصرة التي تقوم عليها مشاريع إعادة قراءة النص الديني بل مطلق النص. ويرى "آلان تورين" أن التاريخية هي المقدرة التي يتمتع بها كل مجتمع في إنتاج الحقل الاجتماعي والثقافي الخاص به ووسطه التاريخي الخاص به فهو إذن الطبيعة الخاصة التي تتميز بها الأنظمة الاجتماعية التي تمتلك إمكانية الحركة والفعل على أنفسها بالذات وذلك بوساطة مجموعة من التوجهات الثقافية والاجتماعية[٩] التاريخية هنا تعني النظر إلى النصوص الثقافية على أنها إنتاج ثقافي محكوم بمعطيات الحقل الاجتماعي والثقافي والسياسي للمجتمع وفق ظروفه التاريخية والجغرافية، هذه الرؤية الثقافية للنص هي نفسها الرؤية والمنهج الذي يستند عليه دعاة التجديد الديني والقراءة الجديدة في الفكر الإسلامي المعاصر*.

بينما التيار التقليدي من علماء المسلمين والذي يشكل الخطاب الرسمي للمؤسسات الدينية ما زال متحفظاً من هذا المنهج وما زال طرحه يلتزم بالقواعد الكلاسيكية في فهم النص الشرعي** أما بالنسبة للمنهج التاريخي فهو منهج يمكن

إستخدامه في فهم بعض نصوص السنة[١٠] الشريفة فقط وتم رفضه رفضاً قاطعاً في النص القرآني وكذلك في تمام ألسنه ، (إن المنهج "اللاتاريخي" أي الرافض لربط المعاني بتاريخ بعينه تطوي حفظها بمرور هذا التاريخ ، هو عند المسلمين "دين" وليس خياراً إنسانياً لمنهج من المناهج في التعامل مع النصوص لارتباطه بختم القرآن للوحي الإلهي وختام الإسلام لشرائع السماء إلى الإنسان ، وبمعنى الحفظ الإلهي لهذا القرآن)[١١] ، ولكل من هذين الموقفين مبرراته الخاصة كما سيتضح .

أ ـ تاريخية النص القرآني:

بالنسبة للنص القرآني نجد الكثير من العلماء يصرحون بضرورة تحييد النص القرآني عن مجال القراءة التاريخية باعتبار أن القران هو المرجع والمعيار لكل القواعد والتشريعات الإسلامية فلا يصح أن يكون تاريخياً[١٢]، ان هذا الفريق من العلماء ملزم بذكر المبررات والأدلة لهذا الاستثناء لأن القراءة التاريخية للنصوص لا تميز بين نص ونص من حيث المنهج والقوانين ، واهم المبررات والأدلة التي يمكن أن يتسلح بها هذا الفريق هي :

الدليل الأول

مادلت عليه بعض النصوص من أن القرآن خالد وانه حي لا يموت، وانه إذا نزل لا ينتهي بالقوم الذين نزل بهم [١٣] ، كما في مضمون الخبر الذي رواه مسعود العياشي في تفسيره عن أبي جعفر الباقر(عليه السلام) أنه قال:" ... إن القرآن حي لا يموت، والآية حية لاتموت ، فلو كانت ألآية إذا نزلت في ألأقوام وماتوا ماتت ألآية لمات القران ، ولكن هي جارية في الباقين كما جرت في الماضين "[١٤].

وهذا الدليل لا يخفى ضعفه، لأنه إنما يدل على عدم إمكان جعل الآية محصورة في من نزلت فيهم، بحيث يكون ذلك هو القاعدة ألأمر الذي يوجب موت القرآن، فالروايات التي بهذا المضمون بصدد ألإشارة إلى بطلان قاعدة

جمود النص القرآني على وضعه التاريخي ، لا بصدد تأسيس قاعدة ألاستمرار، لأن جمود بعض الآيات فقط ـ كما هو موجود فعلاً في المنسوخ ـ لا يستدعي صيرورة النص القرآني ميتاً .

الدليل الثاني :

وهو كون القران المرجعية العليا وكتاب الإسلام الخالد ، فإذا ما طالته اليد التاريخية لم يعد للإسلام وجود . وهذا الدليل أيضاً غير تام وغير دقيق لأنه يتصور أن افتراض تاريخية نص ديني معناه لزوم صيرورة تمام ابعاض هذا النص تاريخية ، فكما قبلنا تاريخية بعض السنة في الجملة ، فلا مانع من قبول تاريخية بعض الآيات ، وإذا كان القران كتاباً خالداً فهذا لايعني بطلان مرحلية بعض أحكامه، والدليل على ذلك وجود ظاهرة النسخ في القران الكريم ، فان ألآية المنسوخة لا تعبر إلا عن حكم مرحلي مضى أمده وانتهى أمره، فكما لم يكن وجود بعض المنسوخ مضراً بمرجعية القران وخلوده، كذا وجود بعض النصوص التاريخية(١٥) .

الدليل الثالث:

ما يذكره الفقهاء في استنباطاتهم من كون القران حاكماً على الروايات ومعياراً في تصويبها فإذا كان تاريخياً كيف يمكن افتراضه معياراً؟ وهذا الدليل يرد ببساطة بأن نقول أن مرجعية القران ومعياريته فرع دلالته و ظهوره فإذا ثبت تقييده ـ كأن يكون أحد نصوصه ظاهر بالتاريخية ـ كان مرجعاً بما هو مقيد ، وإذا كان ظاهراً بالإطلاق ، فقاعدة الحكومة تجري بلا إشكال(١٦) .

هذا ما يمكن ذكره من أدلة عند المانعين من تاريخية النص القرآني وهي كما لايخفى أدلة ضعيفة لا تنهض أمام الرأي المقابل ، وعليه فالصحيح أن المنهج التاريخي يجري من حيث المبدأ في نص القران في الجملة ولا يوجد أي معطى منطقي يمنع ذلك.

ب ـ تاريخية السنة:

مما لا شك فيه ان هناك جملة أحكام تاريخية في السنة ، وهذا ما لا ينكره فقيه، فلا تكاد تجد فقيهاً لم يفهم بعض الروايات فهماً تاريخياً، فالشيخ الصدوق وبالرغم من كونه محدثاً، إلا انه فهم مرويات الطب النبوي فهماً تاريخياً وكذا الشيخ المفيد** (١٧)، إنما كلامنا هنا في اتخاذ التاريخية كمنهج لفهم السنة النبوية بالكامل أو على أقل تقدير أن تكون التاريخية أحد المحتملات الراجحة عند قراءتنا لكل رواية

نحن هنا أمام فريقين الأول يؤيد تاريخية بعض الأحكام والأخر يذهب إلى تاريخية تمام السنة،يستدل الفريق الأول بعدة أدلة متعاضدة منها(١٨). :

أ ـ اعتراف المسلمين بوجود ظاهرة النسخ في القرآن، فان هذه الظاهرة بحد ذاتها هي تعبير عن مرحلية بعض الأحكام.

ب ـ ان بعض مرويات السنة نفسها تؤكد تاريخية أحكامها، من خلال تعليق حكمها في ظرف تاريخي معين أو تعليله بعلة معينة، كما في رواية الفرار من الوباء ورواية حبس لحوم الأضاحي في منى*، وغيرها.

ج ـ اليقين الحاصل لكل فقيه بوجود ولو رواية واحده يفهمها فهماً تاريخياً، فنحن نجزم بأن كل الفقهاء ومن مختلف المذاهب لديهم بعض المرويات التي يفهمونها فهماً تاريخياً.

ء ـ برهان طبيعة ألأشياء ،اذ من المستبعد جداً ـ بحساب الاحتمال ـ أن لا يصدرالنبي (ﷺ)، أو الائمة المعصومين عليهم السلام ، وخلال مدة تقارب الثلاثة قرون، أحكاما وقوانين بوصفهم حكاماً واقعيين للأمة، وخصوصاً فترة الرسول الأكرم (ﷺ) والإمام علي عليه السلام لأنهما خاضا غمار المسؤولية الحكومية(١٩). هذه أهم الأدلة التي يقيمها هذا الفريق

أما الفريق الثاني فيرى أن المبدأ الأولي في أي نص قانوني ديني هو التاريخية، وان تأبيدة وتسريته إلى أوضاع مختلفة بحاجة إلى دليل،والى هذا الرأي تذهب بعض الشخصيات المعاصرة مثل المفكر الجزائري محمد أركون و الدكتور نصر حامد " أبو زيد " ، والدكتور خليل عبد الكريم والدكتور عبد المجيد الشرفي والشيخ محمد مجتهد شبستري والدكتور عبد الكريم سروش، وينسب الدكتور سروش هذا الفكرة كتأصيل قديم إلى الباحث ألإيراني المعروف ولي الله دهلوي** والى إقبال أللاهوري*** أيضاً[٢٠] ،ويرى سروش أن ألأحكام الشرعية ذات الطابع ألاجتماعي تقع جميعها تحت مظلة التاريخية، وأن التأبيد فيها هو الذي يحتاج إلى دليل، ويرى ذلك هو المعطى الذي تقدمه لنا دراسة طبيعة التشريعات في تلك الفترة، معتبراً أن الطابع القاسي والعنيف لبعض التشريعات ألإسلامية مسألة حقيقية ولكنها تاريخية، وكذلك العديد من أحكام النساء[٢١]، لذا يدعو سروش بناءاً على مبدأ التاريخية إلى الاجتهاد في الأصول (ما لم نتحرك على مستوى تجديد النظر في المبادئ والأصول ، وما لم نغير رؤيتنا للمجتمع الجديد وندرك الاختلاف الأساسي مع المجتمعات القديمة ، فإن شجرة الفقه ستظل تثمر تلك الثمار القديمة)[٢٢]

ويرى شبستري الذي يعد من الشخصيات الدينية التي خاضت في موضوع التاريخية يقول في هذا المضمار(أن الفقهاء انطلقوا من فرضية مسبقة في ممارساتهم لعملية ألاجتهاد، وهي ألأحكام ألأبدية التي ظلت هاجساً نصب أعينهم، بحيث لا مجال للتفكير في غيرها، لهذا فالنظم الفقهية نظم تاريخية، في حين المطلوب أن ننظر إلى التشريعات النبوية على أنها بداية لمشروع التغيير الذي ينبغي إكماله لا الوقوف عنده)[٢٣].

أما خليل عبد الكريم فتعد دراسته " الجذور التاريخية للشريعة الإسلامية، من الدراسات المهمة والحساسة في موضوع التاريخية ،إذ انه لا يبحث الظروف والملابسات الاجتماعية والثقافية التي تحيط بالإحكام ، بل يذهب أعمق من ذلك

في البحث ألتأصيلي عن الجذور التاريخية للشريعة الإسلامية ، وهو في هذه الدراسة ينطلق خلافاً للخطاب الإسلامي السائد الذي يرى في مجتمع ماقبل الإسلام مجتمعاً جاهلياً من كافة النواحي ،(يمكننا أن نؤكد ونحن على ثقة شديدة بأن الإسلام ورث من العرب الشيء الوفير بل البالغ الوفرة في كافة المناحي : التعبدية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية والحقوقية ..الخ)[٢٤] ، ومن هذا المنطلق يقسم كتابه إلى أربعة أبواب ، تغطي كافة حقول الشريعة الإسلامية ، من الشعائر التعبدية و الشعائر الاجتماعية والشعائر الجزائية والشعائر الحربية ، وفي كل باب يبحث ضمن فصول عن تلك الجذور في تراث العرب الفكري والاجتماعي ، وقريب من هذه الدراسة دراسات محمد الشرفي في " الإسلام والحرية سوء التفاهم التاريخي " وعبد المجيد الشرفي في " الإسلام بين الرسالة والتاريخ " ، ويمكن ان نكون رؤية متكاملة عن موضوع التاريخية من حيث الإطار النظري والبحث المصداقي إذا ما جمعنا هذه الدراسات مع دراسات " ابو زيد " عن موضوع التاريخية .

ويجب أن نشير هنا ما دمنا في مقام مفهوم التاريخية ومكوناته، إلى هذه المقولة قد تتداخل في أذهان البعض مع بعض المقولات الأصولية، فالتاريخية غير مقولة العنوان الأولي والثانوي ، وغير مقولة ألأحكام الولائية والحكومتية ، وغير مقولة التحول الموضوعي والمصداقي في الأحكام وأيضاً هو غير زمكانية الفقيه ـ باعتبار أن للزمان والمكان اثر في اجتهاد الفقيه ـ التي طرحها ألإمام الخميني[٢٥] .

المطلب الثاني

التاريخية في فكر " أبو زيد "

تعد التاريخية من أهم مفاصل مشروع الدكتور نصر حامد " أبو زيد " الفكري، التاريخية أو الاقتراب التاريخي من النص سواء كان هذا النص هو القران أو السنة لافرق مادام نحن نتعامل مع نص ، التاريخية التي يطرحها " أبو

زيد " ويدافع عنها هي دعامة الاجتهاد الفقهي ، والقراءة الجديدة التي يقدمها " أبو زيد " للفكر الإسلامي ، وللدخول في تفاصيل وملامح هذه القراءة يجب ان نحدد السمات العامة والخصائص التي يتميز بها مشروع أبي زيد وهي :

١ ـ إنه يدعو إلى تفسير وفهم علمي للنصوص بعيداً عن كل محاولة استثمار إيديولوجي(٢٦). يقدم د. " أبو زيد " مشروعه تحت عنوان: "إنتاج وعي تاريخي علمي بالنصوص الدينية"، وهو يرى أن هذا المشروع يندرج في سياق التيار التنويري النهضوي العلماني الذي بدأ في المنطقة العربية منذ نحو قرن، غير انه يتجاوز إخفاقات التنويريين في التعامل مع الدين الإسلامي كأحد المحددات الثقافية في سياق النهضة، ذلك الإخفاق الذي يرجعه للطبيعة الأيديولوجية لخطاب التنويريين، الأمر الذي جعلهم يلجأون إلى الاستخدام النفعي ألذرائعي للدين وللتراث(٢٧)

٢ ـ أنه لا يتبنى الفكر المادي الجدلي ـ كما يدعي خصومه*ـ ، في العمل على تقديم تفسير مادي للدين الإسلامي كحركة تاريخية اجتماعية، محاولا إثبات تبعيتها لعلاقات القوى الاجتماعية والنظام الاقتصادي، فلم يكن عنده أكثر من ميل (نحو منهج التحليل التاريخيّ الاجتماعيّ، باعتبار الأفكار ثمرة العلاقة الجدلية بين حركة الواقع وموقف هذا المفكّر أو ذاك من هذا الواقع. إلى حدّ كبير، كنت متأثّرا بهذه العلاقة الجدلية بين الفكر والواقع، لا على أساس الانعكاس الآليّ للبنية التحتية في بنية فوقية. كنت أسخر من هذا التصوّر الآليّ للعلاقة بين الفكر والواقع)(٢٨)

وفي هذا السياق يعرف " أبو زيد " اقترابه هذا: (تاريخية القرآن، وهو مفهوم لا يعني دائما الزمانية، بل يعني أننا ملزمون باستعادة السياق التاريخي لنزول القرآن من أجل أن نتفهم مستويات المعنى وآفاق الدلالة، فنستطيع التمييز في مجال الأحكام والتشريعات بين مستويات لم ينتبه إليها أسلافنا)(٢٩) إذًا يتجه عمل " أبو زيد " إلى اختراق النص الديني بتاريخيته التي يصبح إثباتها

مدخلا حاسما لإثبات تاريخية الإسلام على نحو كامل.لكن هذه التاريخية بحسب ما يراه " أبو زيد " لايلزم منها المحاذير التي يذكرها الفقهاء لأنها تاريخية غير هدامة لديها البديل الناجح لديمومة النص ومواكبته لتطورات العصر كما سيتضح لنا ذلك جلياً في مبحث آلية استخراج المعنى والمغزى تلك الآلية التي يستخدمها " أبو زيد " في اجتهاده البديل، والتي طبقها فعلاً في دوائر الخوف الكتاب الذي خصصه لفقه المرأة*..

٣ـ أن الدكتور " أبو زيد " يصنف عمله كنوع من الاجتهاد الإسلامي؛ أي أنه لا يقع خارج الإسلام وضده، بل هو نوع من التطوير والتجديد في بنية العلوم الإسلامية فهو امتداد لفكر النهضة وللتراث العقلاني في بعده الأعمق(٣٠) ، وهذه السمة مهمة جداً في تقييم تطبيقاته ألاجتهادية التي طرحها كنموذج للاجتهاد البديل والرؤية الجديدة المتسلحة بالمناهج العصرية في فهم التراث الديني.

ويمكن ان نوجز ما قصده " أبو زيد " بتاريخية النص القرآني في معنيين:

المعنى الأول: التاريخية بمعنى الحدوث في الزمن وبالتالي الخضوع لمتغيراته ومتطلباته ، وفي النص القرآني تم الحدث على مدار عشرين عاما. وهو "يتفاعل معه تفاعلا حرا" (٣١) .

المعنى الثاني: ان النص ينتمي لمكانه التاريخي، وبيئته الاجتماعية. لذا فهو يحمل ملامحهما وخصائصها. بمعنى انه إنتاج محكوم بالحقل الاجتماعي والثقافي والسياسي للمجتمع. بتعبير "الان تورين" ، أو ان (كل النصوص-كما يقول " أبو زيد "- تستمد مرجعيتها من الثقافة التي تنتمي إليها)(٣٢) ، وإنها (ليست نصوصاً مفارقة لبنية الثقافة التي تشكلت في إطارها بأي حال من الأحوال والمصدر الإلهي لتلك النصوص لا يلغي إطلاقاً حقيقة كونها نصوصاً لغوية بكل ما تعنيه اللغة من ارتباط بالزمان والمكان التاريخي والاجتماعي)(٣٣)

وبهذين المعنيين تدور أعمال ابر زيد حول تاريخية النص القرآني. ويدرك نصر " أبو زيد " أنه بالنسبة لأغلب المسلمين فإن الفهم التاريخي للقرآن هو خطوة كبيرة، وهو مايشرحه قائلا : (يخشى المسلمون من أن الكشف عن البعد الإنساني للوحي وللقرآن سيحوله إلى نص بشري. إن هذا أمر مفهوم؛ ولكنه يجب ألا يعوق جهودنا لفهم القرآن في سياقه التاريخي)(٣٤) .

يهدف " أبو زيد " من هذا الطرح دفع الإسلاميين سواء كانوا فقهاء أو دعاة للدنو من فضاءات النصوص ـ القرآن والسنة ـ للقرب من المعاني التاريخية المقصودة ، لنتمكن بعد ذلك من معرفة المغزى الذي يلائم عصرنا ، وذلك لأن هذه النصوص التي بين أيدينا لا سيما النصوص الروائية ، غير قابلة للفك عن محيطها الاجتماعي ، الذي تولدت فيه .

بجانب هذا يشير " أبو زيد " إلى أن فكرة كون القرآن نصا تاريخيا ليست جديدة ولا اختراعا غربيا، بل هي جزء من الإسلام التقليدي .ففي القرن التاسع الميلادي اعتبر المعتزلة.. أصحاب التوجه العقلي في الإسلام، القرآن "مخلوقا"، وهو ما يعني ببساطة بمعاييرنا المعاصرة أنهم نظروا للإسلام على أنه نص تاريخي. وقد كانت هذه النظرة مثيرة للجدل وقتها مثلما هي الآن، وفي النهاية تمكن الفقهاء المتشديون من استبدال هذه النظرة بمفهوم معاكس، وهو أن القرآن هو كلام الله غيرا لمخلوق(٣٥).

ورغم ما سبق ينفي " أبو زيد " بشدة أن يكون مشروعه الذي يركز على بنية الدين الإسلامي بمكوناتها النصية المختلفة على وجه الخصوص –وفي قلبها القرآن– ضمن الخطاب الديني؛ لأنه في اهتمامه بالنصوص الدينية –كما يقول– يتجاوز أطروحات الخطاب الديني، ويعتمد منهجيات جديدة في التعامل مع النص الديني تتمثل في إنجازات العلوم اللغوية المعاصرة، خاصة في مجال دراسة النصوص (٣٦)

وبالدقة لايعتمد نصر " أبو زيد " في مشروعه على منهج بعينه بل تحيط به جملة من التصورات والمفاهيم والمرجعيات التي يؤدي تطبيقها إلى نقل النص القرآني من الإطلاق والمثالية إلى النسبية والتاريخية. وقد يبدو إن محور عمل " أبو زيد " ومنطلقه هو تعظيم البعد الإنساني النسبي في القرآن، وتحجيم وتقليص البعد أو الجانب الإلهي فيه، حتى يمكن في النهاية الحديث عن نسبية وتاريخية النصوص والأحكام. لكن لو توخينا الدقة وألا نصاف نجد أن " ابو زيد " أنما يفعل ذلك لا لأهداف مسبقة بل للحد من غلواء النزعة المثالية الخيالية التي تضيع الجانب الواقعي وتهدر قيمة النص وأهدافه الواقعية ، سواءاً ألأهداف التي يحملها النص لتغيير الواقع أو ألأهداف التي يجب أن يتمسك بها المكلف ـ القارئ ومن هنا فالجانب ألإلهي الواقعي المستند إلى أدلة علمية موضوعية ليس عليه أية شائبة في فكر " أبو زيد "

لا يبدأ " أبو زيد " من قائل النصوص كنقطة الانطلاق في فهم النص أو التعامل معه، وإنما نقطة الانطلاق والاهتمام في فهم النص وتحليله هو الإنسان مع سياقه الاجتماعي والتاريخي(٣٧) ، ويصف " أبو زيد " النهج الأول بأنه نهج "لا تاريخي"، كما أنه يحوي انحيازات ضمنية ومسكوت عنها هي تصورات عقائدية ومذهبية عن الطبيعة الإلهية والإنسانية والعلاقة بينهما، ثم محاولة استنطاق النصوص الدينية بما يعبر عن هذا التصور. وهو تصور إنساني تاريخي بطبعه (يحاول الفكر الديني دائما أن يلبسه لباسا ميتافيزيقيا ليضفي عليه طابع الأبدية والسرمدية في آن واحد)(٣٨) .

ومن هنا يستدعي " أبو زيد " "الزمنية التاريخية الجذرية الغادامرية*" كمنهج في قراءة النصوص ضمن سياقها الاجتماعي والثقافي التاريخي (من الطبيعي بل من الضروري أن يعاد فهم النصوص وتأويلها بنفي المفاهيم التاريخية الاجتماعية الأصلية وإحلال المفاهيم المعاصرة والأكثر إنسانية وتقدما... والإصرار على ردها إلى دلالاتها الحرفية القديمة وإحياء المفاهيم التي تصوغها إهداراً للنص والواقع

معا)[٣٩] ، لأن فهو مهم ليست إلا أفعالا مناسبة لتاريخها، ولا يمكن لتلك الفهوم أن تدمج في سياق عصرنا، فلفهم القرآن يجب أن نرتبط كليا بالزمن الحاضر، لأن معنى النص ، الذي يجب فهمه ليس إلا وليدا للتاريخ الذي هو فيه، ولا يوجد الفهم خارج التاريخ، لذلك فلكل مفسر فهمه الخاص بعصره، حسب نظرية "الزمنية التاريخية الجذرية الغادامرية"، يقول محمد أركون: (لا توجد أي طريقة أخرى لتفسير ما ندعوه الوحي، أو أي مستوى من مستوياته، خارج تاريخية انبثاقه وتطوره أو نموه عبر التاريخ، ثم المتغيرات التي تطرأ عليه تحت ضغط التاريخ)[٤٠].

وقد يشكل على هذا المنطق ـ منطق محورية الإنسان ـ بأنه تغييب صريح لقائل النص بما له من صفة خاصة (الإلوهية)، وانحياز للمتلقي الإنساني بوصفه على حد قوله "البدء والمعاد"، ويشكل كذلك بأن هذا المنطق يتبنى منهجيات وأدوات مدرسة البنيويين بكل افتراضاتها السابقة عن الإنسان وهذا يعني من جهة آخري، وبشكل "ما قبلي"، اختيارا مسبقا يقوم على تصور محدد سلفا، هو تأكيد البعد الإنساني والتاريخي النسبي للنص، وتغييب واستبعاد حتى المناقشة لقضية الثبات والتنزيل أو الوحي، فهو اقتراب حتمي النتائج محكوم أيضاً بمسبقات فكرية ، وهذا الموقف ينطلق من ان (العلوم الموجودة في الغرب غير قادرة على الفهم الموضوعي لتاريخ الإسلام وتعاليمه ، لذا ينبغي الالتزام الكامل بمنهجية الأصول أصول الفقه وأصول الدين)[٤١]

إن هذا ألإشكالية غير محكمة ؛ لأن النصوص الدينية عند " أبو زيد " هي في النهاية كما يقول ليست إلا نصوص لغوية ..فهي بالضرورة تنتمي لبنية ثقافية محددة تم إنتاجها طبقاً لقوانين تلك الثقافة التي تعد اللغة نظامها الدلالي المركز بلا شك[٤٢] ومن وجهة نظر البحث أن الدكتور " أبو زيد " لم ينكر مصدر النصوص الإلهي المقدس وهو ما أكد عليه وأثبته في كتابه " النص والسلطة والحقيقة "[٤٣] ولكنه أراد أن يبين أن كون النص خطاب إلهي من حيث المصدر لا يعني عدم

قابليته للتحليل لأنه خطاب لغوي تجسد في لغة إنسانية وهي اللغة العربية بكل إشكاليات سياقها الإجتماعي والثقافي والتاريخي ويقول في هذا الصدد : (أن التدرج في الخطاب الديني يكشف عن طبيعة العلاقة بين النص والثقافة المنتجة له من جانبين . الجانب الأول جانب التشكل حيث تكون الثقافة /اللغة فاعلاً والنص مفعول به وهذا مايردنا إلى قضية أسباب النزول التي تشير إلى السياق الإجتماعي للنص الديني أما الجانب الثاني فهو جانب التشكيل بالبنية اللغوية للنص حيث تنعكس العلاقة فيصبح النص فاعلاً والثقافة واللغة مفعولاً به)[٤٤]

يؤكد " أبو زيد " في الوقت نفسه ، على خطورة تثبيت معاني النص القرآني وعدم الارتفاع بها إلى دلالة أكثر إتساعاً وأكبر شمولاً إذا كان في بنية النص نفسه مايتيح ذلك دون أن نفرض على النص نفسه دلالة من خارجة والأمر طبعاً لا يتعلق بالكلمات والمفاهيم فحسب بل يتعلق بالأحكام كذلك ..ويضرب الدكتور " أبو زيد " مثالاً بأحكام القرآن في المرأة . فبحسب تمييز الدكتور "أبو زيد" بين " المعنى التاريخي" و "المعنى المتحرك المتجدد" يرى أن هذه الأحكام أحكام تاريخيه مرتبطة بزمانها المحدد ولهذا يمكن الإجهاد بشأنها وشأن ما يماثلها بتغير الأوضاع والأحوال وفي أطار هذا التمايز بين " المعنى التاريخي" وبين" المعنى المتجدد والمتحرك " للنص .

أن طرح مبدأ التاريخية عند " أبو زيد " ليس طرحاً ترفياً أو اعتباطيا بل هو طرح ضروري وخطير بنفس الوقت لارتباطه بالعقائد والقيم ألاجتماعية والسياسية والاقتصادية وألاخلاقية للجماعة الدينية ، لذا فمن وجهة نظره ان عدم التفرقة بين ما هو تاريخي وما هو دائم مستمر في دلالة النصوص يؤدي حتماً إلى الوقوع في كثير من الأغلاط والمتاهات[٤٥] .

ينتقل الدكتور " أبو زيد " من تحليل النص وإنتاج دلالته إلى نقد الممارسات الفكرية الإجتماعيه والسياسية التي تستند إلى التثبيت الحرفي لمعنى النصوص كما في الخطاب السلفي . يؤكد " أبو زيد " في غير موضع انتماءه العضوي للفكر

الإسلامي، والإنتاج من داخله لا من خارجه، من قبيل ذلك مثلا القول بأن اقترابه في التعامل مع النص إنما يستند إلى نظرة معينة لـ"طبيعة القرآن"، تعتمد هذه النظرة على مقدمة عقائدية تعد ألأساس الفكري لمشروعية طرح تاريخية النص القرآني ـ جدل النص والواقع ـ حيث يوظف " أبو زيد " عقيدة خلق القران المعتزلية توظيفاً جديداً غير التوظيف التراثي الذي طرحت هذه العقيدة في ضوءه حيث كان السجال الفكري هناك يدور حول التوحيد بينما يعيد " أبو زيد " استخدام هذه العقيدة بمفهوم مختلف تماما، يؤكد به تاريخية القرآن(٤٦).

ان استحضار العقيدة المعتزلية في عملية الإصلاح والتجديد أصبحت من أهم سمات المفكرين المعاصرين ، فعندما يتحدث محمد أركون عن الجماعات الإسلامية وعلاقتهم بالقرآن يشخص مشكلة الاستدلالات العشوائية فهذه الجماعات تحكم قواعدها على قاعدة ديمومة المعاني القرآنية ، بدون أدنى استحضار للسياق التاريخي ومن هنا يرى أركون ضرورة استعادة نظرية المعتزلة بخصوص خلق القرآن ، ولكنه بنفس الوقت يرى إن هذه المهمة كبيرة وخطرة بنفس الوقت لإنها تستلزم تشكيل لاهوت أو تيولوجيا جديدة ، تعطي صورة جديدة عن مفهوم الوحي(٤٧).

ومن هنا أعاد " أبو زيد " طرح هذه العقيدة بصورة دقيقة وتفصيلية ، والحقيقة ان مسالة طبيعة القران ـ هل هو قديم أم محدث ـ مسألة خلافية قديمة بين المفكرين المسلمين ، فذهب المعتزلة إلى ان القران كلام الله والكلام ليس صفة بل هو فعل فهو من هذه الناحية ينتمي إلى صفات ألأفعال وليس إلى صفات الذات ،مما يعني ان الكلام لا يمثل منطقة التفرد والخصوصية للوجود ألإلهي بل هو في المنطقة المشتركة بين الله تعالى والعالم من هنا كانت عقيدتهم ـ كما هي عقيدة الشيعة ألأمامية ـ أن القران محدث مخلوق(٤٨) .

بينا ذهبت ألا شاعرة وبعض الفرق الأخرى إلى عكس الطرح ألاعتزالي ، فقالوا ان الكلام الإلهي صفة من صفات الذات، وذهبوا بالتالي إلى أن القران

كلام الله ألأزلي القديم لأنه صفة ذاته(٤٩). ولم تسلم هذه العقيدة من التدخل السياسي فلم يكن الطرح فيها علمياً خالصاً بل كانت السلطة تتدخل وتفرض أرائها إلى ان أصبحت هذه العقيدة مؤد لجة إلى حد كبير جداً(٥٠) .

ثم ينتهي " أبو زيد " إلى أن أزلية القرآن ليست عقيدة وما ورد من آيات يستدل بها البعض على هذه الفكرة يجب أن تفهم بالمعنى المجازي وليس بالمعنى الحرفي، كما ينتقد انسياق بعض الفرق وراء بعض المرويات ـ من قبيل الرواية التي تصف حجم الحرف الذي كتب به المصحف في اللوح المحفوظ انه يقدر بحجم جبل قاف ـ ويصف هذا التصور بأنه تصورا سطوري . ومن هنا وجدنا " أبو زيد " في أكثر من موضع يؤكد عقيدة خلق القران التي ستفسح المجال أمامه في عملية ربط النص بالواقع ، التي ستكون المدخل التمهيدي للفهم التاريخي للقران ، ولكن هنا يبقى التساؤل مفتوحاً ما مدى حاجة " أبو زيد " لهذه العقيدة ؟ ألم يكن بإمكانه ربط النص بالواقع مع عقيدة قدم القران؟ يتساءل البعض هذا السؤال ويجيب بان " أبو زيد " لم يكن بحاجة لنسف هذه النظرية ، بل كان من الأولى تطويرها داخلياً ،ويرى انه كان بإمكانه تخطيها من دون جعلها ألأساس الذي تقوم على هدمه كل محاولته (٥١)

علوم القران وتاريخية النص:

بعد أن أنهى " أبو زيد " مقدماته العقائدية في موضوع خلق القران أصبح الطريق أمامه معبداً لإثبات التاريخية بصورة تفصيلية من خلال قراءة علوم القران قراءة جديدة متسلحة بمنهج وثوابت جديدة، يستطيع من خلالها أن يعيد العلاقة بين النص والواقع ،تلك العلاقة التي عرضها " أبو زيد " في جدليتين، ألجدلية ألأولى: ربط فيها النص بالواقع ومن ثمارها كينونة النص منتجاً ثقافياً ، معبراً بأدق صوره عن تفاصيل تلك الحياة ، من جميع جهاتها ، وبنفس الوقت يرتبط

الواقع بالنص، ليصبح النص هو الفاعل الذي يشكل الواقع ويعيد أنتاج علاقاته من جديد، لقد طبق " أبو زيد " هذه الجدلية على النص القرآني في كتابه مفهوم النص بأروع تطبيق، الذي كان بحق فتحاً جديداً في مجال الدراسات القرآنية كما وصفه الدكتور حسن حنفي(٥٢)، والجدلية الثانية: هي جدلية هرمينوطيقية ـ جدل النص مع القارئ ـ وقد تركزت الدراسات الغربية في هذا المجال بصورة كبيرة جداً ألأمر الذي أنتج نظريات متعددة ارتبطت بأسماء فلاسفة كبار بدءاً بشلير ماخر وأنتهاءاً بغادامير وهابرماس ، ولم يكن الفكر الإسلامي فقيراً من هذه الناحية بل كانت له إسهاماته الغنية والمهمة سواءاً على صعيد التراث أو الفكر ألإسلامي المعاصر* .

وخلاصة هذه الجدلية أنه لا توجد قراءة بريئة وليس من السهل التحدث عن القراءة الموضوعية، لان الوضع ألاجتماعي والسياسي والعقائدي والفرضيات القبلية والبنى المعرفية التحتية التي تختزن في ذهن القارئ سيكون لها دور كبير في نتائج الفهم وطبيعته(أن فهم الدين ولغة الدين أمر تاريخي أساسا ولا يمكن تصور أي نص ديني لم يعلن في أفق خاص من المسلمات وألاماني والميول والرغبات)(٥٣) . وقد سار على هذا المنهج الكثير من الباحثين ألإسلاميين المعاصرين وخصوصاً الإيرانيين(٥٤) .

يرى " أبو زيد " أن هذه الجدلية مهمة جداً ولابد من التنبه لها عند قراءة التراث أو عند أنتاج أي نص ولكنه بنفس الوقت يرى أن التركيز المكثف على هذه الجدلية مبالغاً فيه على حساب كينونة النص(٥٥)، ومن هنا وجدناه يحاول الموازنة من خلال دراساته حول علم النص والخطاب. وفيما يرتبط بتاريخية النص القرآني كما قلنا أن " أبو زيد " أعاد قراءة علوم القران بما يتناسب ومبدأ التاريخية وفيما يلي نحاول أن نقف على طريقته في هذه القراءة :

أ- أسباب النزول:

لم يحضى هذا العلم باهتمام المتأخرين من الفقهاء والمفسرين، ولعل ألأسباب واضحة والتي من أهمها الصناعة الفقهية التي تلتزم بعموم الدلالة كأحد أهم روافد المعنى و والتي تقف أسباب النزول حجر عثرة في طريقها، ومن هنا اتجهوا إلى النص من حيث هو نص لغوي وأدركوا ان له فعالياته الخاصة التي يتجاوز بها حدود الوقائع الجزئية التي كان النص استجابة لها، وهذا ما عقدوا له باباً خاصاً في علم ألأصول باسم العام والخاص،أما علم أسباب النزول فلم يكن له علاقة بالتاريخية ومحاكاة الواقع لأن هناك غطاء عقائدي يدفع شبهة محاكاة الواقع والانطباع به، ومن هنا اقتصرت فائدة معرفة أسباب النزول فقط على فهم النص واستخراج دلالته فالعبرة بعموم أللفظ لا بخصوص السبب.

أن هذا ألإهمال خطر جداً لأنه يؤدي إلى إهمال مقاصد الشريعة وإهدار حكمة التدرج بالإحكام ، بألاضافة إلى أن فهم حكمة التشريع، بدورها تساعد الفقيه على نقل الحكم من الواقعة الجزئية وتعميمه. يتخذ " أبو زيد " علم أسباب النزول أحد أهم الأدلة على جدلية النص مع الواقع(٥٦)، فالأمر واضحاً جلياً لان القران ينزل نجوماً متفاعلاً مع الواقع ومستجيباً له، لذا ربط " أبو زيد " النص بأسباب النزول، من دون أن يتنازل عن عموم اللفظ انطلاقا من قناعته بان أللغة قادرة على تجاوز الوقائع الجزئية ، ولكن في الحقيقة ليست هذه هي المشكلة التي يريد " أبو زيد " أن يقف عندها ويستنتج منها، أنه يهدف الوقوف على علاقة النص بالواقع بحيث يكون الواقع دخيلاً في تشكيل دلالات النص وبالتالي فان فهم دلالة النص يتوقف على دراسة الواقع في المرتبة الأولى لتحديد المعنى ثم يأتي دور أللغة والحكمة من التشريع الذي نستنبط منه المعزى الذي هو نواة التعميم ولكنه تعميم هذه المرة متناسبا مع الواقع المعاصر ، أن هذا التعميم الذي ينشده " أبو زيد " غيرا لتعميم ألأصولي الذي يعتبره " أبو زيد " جناية على النص

وخيانة لعلاقته بالواقع، ويمكن التعبير عن مراده بلغة أصولية فنقول أن " ابر زيد " يعتبر الواقع قرينه متصلة لبيه وبالتالي فلا ينعقد ظهور مع احتمال وجودها، ولا نريد هنا الدخول في تفاصيل أسباب النزول والإشكاليات الواردة فيه كضعف رواياته أو اختلافها وتعارضها أو خلو بعض ألآيات من سبب نزول، فقد ناقشها " أبو زيد " جميعاً بما يتناسب و رؤيته الجديدة وقد أجاد فيها، إنما المهم في المقام هو ان أسباب النزول دليل واضح على جدل النص مع الواقع في مرحلة تشكل النص، وهذا يكفي في مقامنا كأحد أدلة التاريخية.

ب ـ الناسخ والمنسوخ:

أستعرض " أبو زيد " النسخ وحقيقته وأقوال المتقدمين فيه واختلافاتهم ،ثم مارس نقداً تحليلياً،وأثار أسئلة جديدة من شأنها أن تفتح لنا أبواباً جديدة في هذا العلم ، يرى " أبو زيد " أيضاً إن هذا العلم دليل على جدلية النص مع الواقع، لأن النسخ هو عملية تغيير وتدرج في النص تبعاً للواقع، مما لا شك فيه هنا أن الجدل مع الواقع واضحاً، فإذا كانت الآية المنسوخة تراعي الواقع والتدرج فيه فمن الأكيد أن تكون الآية الناسخة مراعية للواقع أيضا. ولا يمكن كما يرى " أبو زيد " أن يكون هذا المفهوم مرفوضاً بحجة أن علم الله شامل للماضي والحاضر والمستقبل وللكليات والجزئيات ولا يجوز عليه التغير،الذي هو من صفات الواقع، فما دام النص متوجهاً إلى الواقع فلا بد من أن يراعي شروطه التي أبرزها التغير(٥٧) .

ثم يثير " أبو زيد " تساؤلاً جديداً يفتح لنا فهماً جديداً لمعنى النسخ ، وهذا التساؤل هو لماذا الإصرار على أبقاء الآية المنسوخة قراناً متلواً حالها حال بقية الآيات؟ يرى " أبو زيد " أن الحكمة واضحة في ذلك أذا ما فهمنا النسخ فهماً جديداً فالآية المنسوخة يمكن ان تعود غير منسوخة أذا ما عادت الظروف الموافقة لها مرة أخرى، بل قد يمتد ذلك إلى مديات أوسع فيشمل آيات أخرى(٥٨)، أن

هذه الفكرة الجديدة عن ألنسخ ليست غريبة أو غير ممكنة لأنها مطروحة من في علم أصول الفقه من الناحية النظرية تحت قاعدة" فعلية الحكم تابعة لتحقق موضوعه في الخارج" ، نعم يرفض علماء الأصول اندراج النسخ تحت هذه القاعدة لأن النسخ هو إلغاء الحكم في عالم التشريع ثبوتاً[٥٩]، لكن أذا ما أخذنا بالاعتبار منهج " أبو زيد " ومقدماته عن ماهية النص نجد أن هذه الفكرة مقبولة وتنتج نتائج جيدة، نعم هناك مشاكل أخرى قد تواجهنا وهي مشكلة تحديد الواقع والظروف الجديدة التي تعيد أية منسوخة، أو التي تنسخ أية حية، أضف إلى ذلك الفوضى التي قد تحصل والاختلافات في هذا التحديد، وأيضاً ستصبح الكثير من التشريعات منسوخة إذا ما ربطناها بظرفها التاريخي. هذه هي باختصار مناقشة " أبو زيد " لعلم الناسخ والمنسوخ.

ج ـ المكي والمدني:

من أهم علوم القران التي تكون فيها (التفرقة بين المكي والمدني في النص تفرقة بين مرحلتين هامتين، ساهمتا في تشكيل النص سواء على مستوى المضمون أم على مستوى التركيب والبناء، وليس لذلك دلالة سوى أن النص ثمرة للتفاعل مع الواقع الحي التاريخي)[٦٠]،

وقد أعتمد العلماء على عدة معايير ، منها ألمكانية في تحديد المكي والمدني ،ومنها ما يعتمد على معيار المخاطبين فالمكي ما كان خطاباً لأهل مكة والمدني ما كان خطاباً لاهل المدينة، ومنها الزمانية بتحديد الهجرة كتاريخ ، فما نزل قبل الهجرة مكي ، وما نزل بعد الهجرة مدني وان كان في مكة [٦١] ، وقد لوحظ أن التعريفين الأوليين غير جامعيين ، فمعيار المكانية لا يستوعب أمكنة نزول الوحي ، وكذلك معيار التخاطب لأن المخاطبين في القران يتجاوزون هذه الثنائية(الناس، المؤمنين) ، لذا يميل الأغلب إلى الثالث ، وهو معيارية الهجرة لأنه جامع مانع [٦٢] .

يقترح " أبو زيد " معياراً فيه جهتان الأولى تستند إلى النص والأخرى تستند إلى الواقع، أما النص فيقصد من حيث مضمونه وبنائه،لأن حركته في الواقع تترك أثارها فيه، والواقع كذلك حيث ارتبطت حركة النص فيه(٦٣)، ومن هنا وجد في الهجرة النبوية الفاصل النوعي بين هاتين المرحلتين بوصفها عاملاً محولاً للواقع وليس حدثاً تاريخياً فقط. إذا فالنتيجة ان " أبو زيد " يضع لنا معياراً جديداً يوظف على ضوءه المكي والمدني لصالح مشروعه الشامل الهادف لإعادة إنتاج القرآنيات على أساس واقعي تاريخي وواقعي بنائي أيضا، وكذلك يبعدنا عن المنهج الروائي التلفيقي ويقدم لنا اجتهاداً جديداً في القرآنيات وهو اجتهاد يفتح المجال لقبول أطروحات جديدة في مجال المكي والمدني، ضمن جدلية القارئ والنص. ويتابع " أبو زيد " هذا المعيار الذي طرح بالتفاصيل الكاملة فيما يتعلق بمضمون النص وجدله مع الواقع من خلال اللغة وقابليتها البلاغية والأسلوبية، وكذلك من خلال التحول ألاجتماعي من مرحلة إلى أخرى فان هذا التحول سواء كان على مستوى النص أو على مستوى الواقع لا يتم عبر طفرة، بل هو تحول تدريجي(٦٤). هكذا قرأ " أبو زيد " علوم القرآن قراءة لا تهمل التراث وبنفس الوقت تتعامل مع ما هو جديد من حيث الطرح والمنهجية وخصوصاً المنهج التاريخي الذي هيمن على مجمل دراساته.

أللغة كدليل على التاريخية:

المفترض بهذا الدليل أن يتقدم أدلة " أبو زيد " التي ذكرها ضمن العلوم الدينية ،لأن مناط ووسيلة تأثير المتلقي الإنساني على النص هي اللغة ،التي هي فعلاً تخصصه الدقيق لذا كانت هي الركيزة الأساسية التي أعتمد عليها في تأكيد تاريخية وإنسانية النص .

تدرج " أبو زيد " في شرح هذه العلاقة بين النص والواقع عبر اللغة؛ فبدأ أعماله الأولى بالتركيز على المسالك المطروقة لتلك العلاقة ضمن علوم القران

التقليدية في كتابه مفهوم النص، والتي ناقشها علماء السلف، مثل: المكي والمدني، وأسباب النزول، والناسخ والمنسوخ، مع إعطائها دلالات جديدة،كما بيناها انفاً والتي كانت هي التطبيق الفعلي لتاريخية النص وجدله مع الواقع، لكنه لم يلبث في أعمال لاحقة أن يغادر تلك الحدود والمنهجيات المطروقة في علوم القرآن إلى الاندماج بدرجة أوثق مع مقولات ومنهجيات مدرسة تفكيك النص وعلم تحليل الخطاب ، ودفعها بقوة للتعامل المباشر والكثيف مع النص.

و يرى " أبو زيد " أن البعد التاريخي للنصوص لا ينصرف فحسب إلى ما تشير إليه كتابات السلف ، من تفاعل للنص مع الواقع عبر نقاط تماس، مثل: أسباب النزول، أو علم الناسخ والمنسوخ، وإنما عبر وعاء ضخم هو اللغة ومفاهيمها، إن النصوص الدينية –حسب " أبو زيد "- ليست في التحليل الأخير سوى نصوص لغوية، بمعنى أنها تنتمي إلى بنية ثقافية محددة تم إنتاجها طبقا لقوانين تلك الثقافة التي تعد اللغة نظامها الدلالي المركزي" (٦٥) حيث اللغة ليست وعاء فارغا، بل هي تعبير عن الجماعة وأداة لها في إدراك العالم وتنظيمه، وهذا ما عبر عنه " ابو زيد " بعبارته المثيرة للجدل: إن القرآن منتج ثقافي، فالقرآن وهو نص ديني ثابت من حيث منطوقة، لكنه من حيث يتعرض له العقل الإنساني يصبح (مفهوما) يفقد صفة الثبات، إنه يتحرك وتتعدد دلالاته، إن الثبات من صفات المطلق والمقدس، أما الإنساني فهو نسبي متغير. والقرآن مقدس من ناحية منطوقة، لكنه يصبح مفهوما بالنسبي والمتغير، أي من جهة الإنسان، ويتحول إلى نص إنساني (٦٦) .

وعبر هذا المدخل اللغوي يعتقد " أبو زيد " أنه قدم الإثبات العلمي الأكبر الذي عجز عن تقديمه المفكرون العلمانيون السابقون بمعالجاتهم الأيديولوجية لإثبات أولوية الواقع الاجتماعي والتاريخي المتغير بمفهوم النص العلوي الثابت والجوهري، وهو ما عبر عنه بقوله: "الواقع إذن هو الأصل، ولا سبيل لإهداره، من الواقع يكون النص ولغته وثقافته وصيغت مفاهيمه، ومن خلال حركته

بفعالية البشر تتجدد دلالته؛ فالواقع أولا، والواقع ثانيا، والواقع أخيرا، وإهدار الواقع لحساب نص جامد ثابت المعنى والدلالة يحول كليهما إلى أسطورة"[٦٧].

إن التحليل اللغوي هو المنهج الذي يتبناه " أبو زيد "، جامعا بين علم البلاغة التقليدي، ومباحث تحليل الخطاب، وتحليل النصوص في إنجازاتها المعاصرة. للدخول في عملية الاجتهاد، بل وتجديد مفهوم الاجتهاد،ومن هنا ولكي نستكمل مفهوم التاريخية يجب أن نقرأ " أبو زيد " مجتهداً، سيما و أنه قد مارس عملية ألاجتهاد فعلاً من ناحية تطبيقية وخصوصاً في كتابه دوائر الخوف.

نصر حامد " أبو زيد " بوصفه مجتهدا:

أكد " أبو زيد " في كتابه "إشكاليات القراءة وآليات التأويل" على أهمية اتخاذ المنهجية الملائمة لقراءة التراث ، ونقد بنفس الوقت القراءات التي تعتمد مقولة "الاكتفاء الكامل" ، أو " الانفتاح الكامل" ، ودعا إلى المنهجية العلمية التي لا تنطلق من دوافع ايديولوجية أو من منهج تلفيقي[٦٨] ، كما بين في كتابه "مفهوم النص" التناقض الحاسم بين مشروعه والخطاب الديني، وهو مما لاشك فيه يدرج نفسه ضمن تيار التجديد في التراث ، وأهداف التجديد عنده لا تختلف في ألإطار العام عما يقوله الإصلاحيون الإسلاميون؛ فأهدافه هي (مواجهة خطر ضياع الكيان الثقافي والتاريخي بالتبعية للآخر؛ لأن العلم بحقيقة التراث والحضارة ومكوناتها يمكن أن يساعدنا على الصمود والتصدي والمقاومة)[٦٩] ، وحين وصف مهمة التجديد حددها قائلا: (إذا كنا لا نستطيع أن نتجاهل هذا التراث أو نسقطه جانبا فإننا بنفس القدر لا نستطيع أن نتقبله كما هو، بل علينا أن نعيد صياغته فنطرح عنه ما هو غير ملائم لعصرنا، ونؤكد فيه الجوانب الإيجابية ونجددها ونصوغها بلغة مناسبة لعصرنا، إنه التجديد الذي لا غناء عنه إذا كنا نريد أن نتجاوز أزمتنا الراهنة، إنه التجديد الذي يجمع بين الأصالة والمعاصرة، ويربط بين الوافد والموروث) [٧٠]، ويمضي " أبو زيد " خطوة أخرى أكبر في قراءة

مفاهيم التراث والخطاب الديني بطرح نفسه كمجتهد في مجال التأويل والاستنباط من النص الديني، وتقديم ما أسماه بمنهج اجتهادي جديد طرحه بشكل أكثر تكاملا في كتابه "دوائر الخوف" ، بعد إن استكمل أدواته الاجتهادية ، ويمكن أن نشير إلى آليات وأدوات هذا الاجتهاد بما يلي :

١ ـ الأساس الأول لعملية الاجتهاد هو إعادة قراءة مقاصد الشريعة ، وقد طرح " ابو زيد " هذه القراء الجديد في كتابه " الخطاب والتأويل" ، وهذه القراءة في حقيقتها تسترشد بنا أنجزه علماء الأصول في هذا المجال ،ولكن في إطار هموم العصر الذي نعيشه ، ولمواجهة المشكلات التي تمثل عقبة أمام تحقيق وعي إسلامي جديد[٧١] .

ومقاصد الشريعة التي صاغها الإمام الشاطبي في خمسة أصول هي : الحفاظ على النفس والعرض والدين والعقل والمال ،تعتبر من أهم انجازات علماء المسلمين في مجال قراءة النصوص الدينية ، فقد تم التوصل إلى هذه المقاصد الكلية من خلال القراءة التفصيلية المتأنية والعميقة للنصوص الدينية ذات الطابع الشرعي ، من خلال علاقاتها بعضها ببعض ، ومن خلال علاقاتها بنصوص العقيدة والأخلاق من جهة أخرى[٧٢] .

قراءة " أبو زيد " الجديدة لهذه المقاصد هي قراءة تكميلية وتطويرية للقراءة السابقة ، لذا تلاحظ بعض الملاحظات عليها ، ومن أهمها إن تلك القراءة قد (شغلت بفحص الدلالة اللغوية ، لذلك تركز اهتمامها في الكشف عن آليات هذه الدلالة في حدود علوم اللغة والبلاغة التقليدين ، وكان انشغالها منصباً أساساً على الكليات المستنبطة من الجزئيات ، دون أن تقف على الدلالات الكلية الناشئة عن طبيعة الحركة المعرفية لنصوص الإسلام في كليتها)[٧٣] .

ومن هنا يطرح " ابو زيد " ثلاث مقاصد جديدة هي "العقلانية" ، وهي تضاد "الجاهلية" ، و"الحرية" وهي نقيض "العبودية" ، و"العدل" نقيضاً للظلم ، إن هذه المبادئ ، تمثل منظومة من المفاهيم المتماسكة من جهة ، وهي تستوعب

المقاصد الكلية الخمسة من جهة أخرى ، ومن المؤكد إن الانطلاق من هدي هذه المقاصد الجديد سيجعلنا نعيد النظر في كثير من القواعد الفقهية والأصولية التي صيغت في ظروف تاريخية معينة(٧٤) .

٢ ـ الأساس الثاني: هو اعتماد " منهج القراءة السياقية"

وقد أكد " أبو زيد " في أكثر من موضع أهمية السياق وضرورته في النص الديني ، بل ربط التأويل الحقيقي المنتج لدلالة النصوص بإكتشاف مستويات السياق(٧٥) .

وفي الحقيقة إن " أبو زيد " لا يدعي إن الخطاب الديني يهمل كل مستويات السياق ، فقد أشار كثير من العلماء المتقدمين والمتأخرين إلى أهمية السياق الداخلي للآيات في فهم النصوص القرآنية* ، ولكن ما يريده " أبو زيد " هو التأكيد على بعض مستويات السياق ذات الدلالة التاريخية والاجتماعية واللغوية، والتي يهملها الخطاب الديني لعدة أسباب منها جهله بقوانين تشكل النصوص اللغوية ، ومنها اعتباره النصوص الدينية نصوص مفارقة لغيرها من النصوص اللغوية(٧٦) .

يؤكد " ابو زيد " على ان كلمة " السياق " من الناحية اللغوية ، تدل على تعددية وكثرة هائلة من السياقات المعقدة ، ربما لم يتم حتى الآن حصرها في مجال دراسة النصوص ، وخصوصاً إذا ما انتقلنا إلى مجال النصوص الثقافية والأدبية ، لذا فما سيعتمده هو مستويات السياق العامة والمشتركة بين تلك النصوص والنصوص الدينية ، وهي خمسة سياقات كالتالي(٧٧) :

١ـ السياق الثقافي الاجتماعي .

٢ ـ السياق الخارجي (سياق التخاطب) .

٣ ـ السياق الداخلي (علاقات الأجزاء) .

٤ ـ السياق اللغوي (تركيب الجملة والعلاقات بين الجمل) .

٥ ـ سياق القراءة أو سياق التأويل .

وهذه السياقات منها ما تم اعتماده من قبل علماء التفسير والأصول ، ومنها ما تم تجاهله ، ومنها مالم يلتفت إليه .

يقدم " أبو زيد " منهجه السياقي باعتباره تجديدا لمنهج علماء الأصول، فهو يوسع نطاق مفهوم السياق من خارج حدوده ، فينبه إلى سياقات اخرى مهمة لابد من اعتمادها كالسياق التاريخي الاجتماعي لنزول الوحي الذي ينفعنا في التمييز في إطار الأحكام والتشريعات بين ما هو من إنشاء الوحي أصلا، وما هو من العادات والأعراف الدينية والاجتماعية السابقة على الإسلام[٧٨] .

أما السياق المهم في عملية الاستنباط الفقهي و الذي ركز عليه " ابو زيد " هو سياق القراءة (الداخلي) ؛ حيث تقوم القراءة على التمييز بين "المعاني" والدلالات التاريخية المستنبطة من السياق من ناحية، وبين "المغزى" الذي يدل عليه المعنى في السياق التاريخي- الاجتماعي للتفسير- أي في زمن المفسر- من ناحية أخرى [٧٩].

ويفرق " ابو زيد " بين المعنى والمغزى في بعدين هما[٨٠]:

١- ان المعنى ذو طابع تاريخي ، ولا يمكن الوصول إليه إلا بالمعرفة الدقيقة لكل من السياق اللغوي الداخلي والسياق الثقافي الاجتماعي الخارجي ، بينما المغزى وان كان لا ينفك عن المعنى ، فهو ذو طابع معاصر ، بمعنى انه محصلة لقراءة عصر غير عصر النص

٢- ان المعنى يتمتع بقدر من الثبات النسبي ، والمغزى متحرك مع تغير آفاق القراءة وان كانت علاقته بالمعنى تضبط حركته وترشدها

يحاول " ابو زيد " من خلال قراءاته في قواعد السياق والدلالة ، والتفريق بين المعنى والمغزى ، ان يبين ان اجتهاده موصول باجتهادات الفقهاء وتنظيراتهم في علم الأصول ، لذا يحرص على ان يتمسك بالموضوعية التي ينشدها علماء الأصول في استنباط الأحكام الشرعية (ارتباط المغزى بالمعنى ارتباطا وثيقا، مثل ارتباط النتيجة بالسبب، وليس تعبيرا عن هوى المفسر ووثبا على المعنى أو إسقاطا

عليه)[٨١]، وبنفس الوقت يؤكد ضرورة تجاوز اجتهاداتهم في عدة مواضع منها ان السياق اللغوي عنده يمتد وراء سياق الملفوظ لأن اللغة عنده هي جزء من بنية أوسع هي بنية الثقافي / الاجتماعي [٨٢] .

هوامش البحث

١ - ينظر: نصر حامد " ابو زيد "، نقد الخطاب الديني، دار سينا بالقاهرة ، ط٢ ، ١٩٩٤م ص٤٦

٢ - ينظر : مروة ، حسين ، النزعات المادية في الفلسفة الاسلاميةج١ ، دار الفارابي ، بيروت ، ط ١٩٧٨م ، ص ٩٢ .

٣ - ينظر : المصدر نفسه ، ص ٧٦ .

* محمد الشرفي (كاتب وباحث ناشط في تونس يساري التوجه)

٤ - الشرفي ، محمد ، الإسلام والحرية سوء التفاهم التاريخي ، دار بترا للنشر والتوزيع ، طبعة جديدة ومنقحة ٢٠٠٨م ، ص ٥٠ .

* يشير الشرفي بالصنف الأول إلى مواد القانون العقاري كالإنزال والكردار والمساقاة والمغارسة . وهي أحكام آل بها الأمر إلى النسيان بفعل تقادم الزمان . اما الصنف الثاني الذي يريد الفقهاء نسيانه فهو أحكام الرق والعبودية

٥ - المصدر نفسه ، ص ٤٨ .

** يعرض سروش هذا الاحراج عندما يناقش هذه الاحكام عند فقيه معاصر وهو" اية الله الشيخ منتظري " لمعرفة التفاصيل ينظر: سروش ، عبد الكريم ، الدين العلماني ، ص ٩٢

٦ - حب الله ، حيدر كامل ، نظرية السنة في الفكر الامامي الشيعي، الانتشار العربي ، ط١، ٢٠٠٦ ، ص٧١٣.

٧ - المصدر نفسه ، ص٧١٣.

٨ - شبستري ، محمد مجتهد ، حوار حول التفسير والهرمنوتك ، مجلة قضايا إسلامية معاصرة ، العدد الرابع ١٩٩٨م ، ص ١٣٠ .

٩ - ينظر: أركون ، محمد ، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ت هاشم صالح ،مركز الإنماء القومي ،بيروت،ط٢ ،١٩٩٦،ص١١٦.

* في هذا الاطار تندرج مشاريع العديد من المفكرين أمثال نصر حامد " ابو زيد " ومحمد أركون ومحمد مجتهد شبستري وعبدالكريم سروش .

** التي تتمسك بقواعد علم اصول الفقه كمنهج وحيد في فهم النص الشرعي ، وأهم قواعدها انها تؤسس لمبدأ عموم الدلالة ، الذي يرى تطبيق عموم النص على مطلق الواقع .

١٠ ـ أنظر: حيدر حب الله، نظرية السنة في الفكر الامامي الشيعي، ص٧٢٢.

أنظر: الشيخ محمد مهدي شمس الدين ، الاجتهاد والتجديد في الفقه الاسلامي، المؤسسة الدولية ، ط١ ، ١٩٩٩م ،.ص ٨٦- ٨٧

١١ ـ عمارة ، محمد ، التفسير الماركسي للإسلام ، دار الشروق ، القاهرة ، ط٢ ، ٢٠٠٢م ، ص ٦١ .

١٢ ـ ينظر : حب الله ، حيد كامل ، تاريخية السنة النبوية ـ مقاربات في ضوء منهاجيات أصول الفقه الإسلامي ـ ،مجلة الحياة الطيبة ، السنة السابعة ـ العدد ٢١ ـ ٢٢ ، صيف ٢٠٠٧م ، ١٤٢٨هـ ، ص ١٦ .

١٣ ـ الصدر ، محمد محمد صادق ، منة المنان في الدفاع عن القران ، التمهيد، دار النجوى ، بيروت ، ١٤١٦هـ ، ص ١٤

١٤ ـ العياشي ، محمد بن مكرم ، تفسير العياشي ، ج١، تعليق وتحقيق سيد هاشم الرسولي ، المكتبة العلمية الاسلامية ، طهران ، بدون تاريخ . ص ١٠

١٥ ـ ينظر: حب الله ، حيدر كامل ، مقاربة في ضوء منهاجيات أصول الفقة ، مجلة الحياة الطيبة ، السنة السابعة ، العدد٢١ و٢٢ ، ٢٠٠٧م ص ١٦ .

١٦ ـ ينظر : المصدر نفسه ، ص ١٧ .

** المفيد (٩٤٧ ـ ١٠٢٢م) (محمد بن محمد بن عبد السلام العكبري ، يرفع نسبه إلى قحطان ، ابو عبد الله ، المفيد ، ويعرف بابن المعلم : محقق إمامي ، انتهت اليه رئاسة الشيعة في وقته ، كثير التصانيف في الاصول والكلام والحفقه ، ولد في عكبرا (على عشرة فراسخ من بغداد) ونشأ وتوفي في بغداد ، له نحو مئتي مصنف ، منها : " الاعلام فيما اتفقت عليه الامامية من الاحكام " ، " الارشاد في تاريخ النبي والزهراء والائمة " ، " الرسالة المقنعة "

، " أحكام النساء " ، " اوائل المقالات في المذاهب والمختارات " ، " الامالي " ، " نقض فضيلة المعتزلة " ، "ايمان ابي طالب " ، " أصول الفقه " ، " الكلام في وجوه إعجاز القرآن " ، " تاريخ الشريعة " ،" الافصاح في الامامة ") ينظر : الزركلي ، خير الدين ، الاعلام ج٧ ، دار العلم للملايين ، بيروت ، ط١٣ ، ١٩٩٨م ، ص ٢١ .

١٧ ـ ينظر: حب الله ،حيدر كامل، نظرية السنة في الفكر الامامي الشيعي، ٧٢٢-٧٢٧.

١٨ ـ للمزيد: راجع، حيدر حب الله، نظرية السنة في الفكر الامامي الشيعي ص ٧٣٤- ٧٤٣.

* عن الصدوق قال أبو عبدالله ع(كنا ننهى عن اخراج لحوم الاضاحي بعد ثلاثة ايام، لقلة اللحم وكثرة الناس، فأما اليوم فقد كثر اللحم وقل الناس، فلا بأس باخراجه)وسائل الشيعة١٤:١٧٠ ، باب٤١،ج٦. وجاء أيضاً في صحيحة الحلبي عن أبي عبدالله ع قال(سالت عن الوباء يكون في ناحية المصر، فيتحول الرجل الى ناحية أخرى، أو يكون في مصر فيخرج منه الى غيره، قال لا بأس، انما نهى رسول الله ص عن ذلك لمكان ربيئة العدو، فوقع فيهم الوباء فهربوا منه، فقال رسول الله ص: الفار منه كالفار من الزحف، كراهية أن يخلوا مراكزهم) وسائل الشيعة ،٢:٤٢٩ ، باب ٢٠، ج١.

١٩ ـ ينظر: الصدر ، السيد محمد باقر ، اقتصادنا ، دار التعارف للمطبوعات ، بيروت ، ص ٤١٤-٤١٥.

** ولي الله دهلوي(١٣٢١ ـ ١٤٢٢م) (محمد بن يوسف بن علي بن محمد الحسيني ، ابو الفتح صدر الدين الدهلوي ، زاهد من العلماء ، ولد وتعلم في دهلي بالهند ، واستقدمه فيروز شاه البهمني إلى كلبركة (سنة ٨١٥) فسكن بها يدرس ويفيد إلى ان توفي ، له نحو ١٢٥ مصنفاً بالعربية والفارسية ، منها بالعربية : " المعارف " شرح العوارف للشهاب السهروردي ، وفي تفسير القرآن كتابان احدهما على منوال الكشاف ، وشرح عدة كتب كالفصوص ، وآداب المريدين (بالعربية والفارسية) وغير ذلك) ينظر : الزركلي ، خير الدين ، الاعلام ج٧ ، ص ١٥٤ .

*** إقبال اللاهوري (ولد إقبال سنة ١٨٧٣م ، بمدينة سيالكوت إحدى اقاليم باكستان وتلقى تعليمه في البداية على يد ابيه ، الذي اخذه فيما بعد إلى مكتب تعليم القرآن ثم ادخله

إلى مدرسة البعثة الاسكوفية في سيالكوت ،بدأ أبداع اقبال عندما بدأ ينظم الشعر وبعدما تخرج من مدرسة مدينة لاهور ، وفي عام ١٩٥٥م ، سافر اقبال لاتمام دراسته في بريطانيا في جامعة كمبريدج بمساعدة استاذه توماس ارنولد ، ثم سافر إلى المانيا بجامعة ميونخ ونال هناك شهادة الدكتوراه) ينظر : زيتوني ، الشريف ، محمد اقبال وشذرات عن فلسفته الاحيائية ، ديوان المطبوعات الجامعية ، ٢٠١٠م ، ص ٢٠ .

٢٠ ـ ينظر: سروش ، عبد الكريم ، بسط التجربة النبوية،ت احمد القبانجي ، ص ٧٣-٧٩.

٢١ ـ ينظر: سروش ،عبد الكريم ، مسالة المرأة بين القوانين الفقهية ونظام القيم الاخلاقية، مجلة نصوص معاصرة، العدد٦، ص٢٢.

٢٢ ـ سروش ، عبد الكريم ، تجديد الفقه ، مجلة كيان ، العدد ٤٥ ، ص ٣٥ .

٢٣ ـ ينظر: شبستري ، محمد مجتهد ، نقد القراءة الرسمية للدين ، ص٣٧,١٣.

٢٤ ـ عبد الكريم ، خليل ، الجذور التاريخية للشريعة الإسلامية ، سينا للنشر ، القاهرة ، ط١ ، ١٩٩٠م ، ص ١٦

٢٥ ـ ينظر: حب الله ، حيدر كامل ، نظرية السنة في الفكر ألإمامي الشيعي،ص ٧١٤- ٧١٨.

٢٦ ـ ينظر : " أبو زيد " ، نصر حامد ، مفهوم النص : دراسة في علوم القرآن ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، ط ٧ ، ٢٠٠٨م ، ص ١٧ .

٢٧ ـ ينظر: نصر حامد " ابو زيد "، نقد الخطاب الديني، ص٨.

* كما يرى محمد عمارة في كتابه ،" التفسير الماركسي للإسلام " الذي عقده ليثبت هذه النقطة ..

٢٨ ـ " ابو زيد " ، نصر حامد ، من البدايات إلى تحليل الخطاب ، حوار على الرابط التالي : www.sudaneseonline.com/cgi-bin/sdb/2bb.cgi?seq

٢٩ ـ نصر حامد " أبو زيد "، دوائر الخوف: قراءة في خطاب المرأة، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، الطبعة الرابعة، ٢٠٠٤) ص ١١.

* الذي ستكون لنا معه وقفه في هذا المبحث

٣٠ ـ ينظر : " أبو زيد " ، نصر حامد ، النص والسلطة والحقيقة ، ص ١٠ .

٣١ ـ ينظر : " أبو زيد " ، نصر حامد ، التفكير في زمن التكفير ، دار سينا بالقاهرة ، ط١ ، ١٩٩٥م ، ص ٢٠٥.

٣٢ ـ ينظر : " أبو زيد " ، نصر حامد ، النص والسلطة والحقيقة ، ص ٨ .
٣٣ ـ ينظر : المصدر نفسه ، ص ٩٢ .
٣٤ ـ ينظر : " أبو زيد " ، نصر حامد ، حوار : هل هناك نظرية في التأويل القرآني ، رواق " ابو زيد " ، على الرابط التالي : rowaqnasrabuzaid.wordpress.com/
٣٥ ـ ينظر : " أبو زيد " ، نصر حامد ، التفكير في زمن التكفير ، ص ٢٠٠ .
٣٦ ـ ينظر : " أبو زيد " ، نصر حامد ، نقد الخطاب الديني ، ص ١٨٩.
٣٧ ـ " أبو زيد " ، نصر حامد ، نقد الخطاب الديني ، ص ١٩٠.
٣٨ ـ المصدر نفسه ، ص ١٩٠
* تناولنا هذا المبدأ في المبحث الأول من الفصل الأول
٣٩- " أبو زيد " ، نصر حامد ، نقد الخطاب الديني ، ص٧٠.
٤٠ ـ أركون ، محمد ، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ، ترجمة هاشم صالح ، دار الطليعة ، بيروت ، ط٢ ، ٢٠٠٥م ، ص٤٨
٤١ ـ ينظر : أركون ، محمد ، الفكر الإسلامي قراءة علمية ، ترجمة هاشم صالح ، مركز الانماء القومي ، ط٢ ، ١٩٩٦م ، ص ٦٧ .
٤٢ ـ ينظر : نصر حامد " ابو زيد "، نقد الخطاب الديني ، ص ١٩٣.
٤٣ ـ ينظر : " ابو زيد " ، نصر حامد ، النص والسلطة والحقيقة، ص٦٧
٤٤ ـ " ابو زيد " ، نصر حامد ، مفهوم النص ، ص ٩٩.
٤٥ ـ ينظر : " ابو زيد " ، نصر حامد ، نقد الخطاب الديني ، ص ٢٠٢ .
٤٦ ـ ينظر: " ابو زيد " ، نصر حامد ، النص والسلطة والحقيقة ، ص ٦٨.
٤٧ ـ ينظر : أركون ،محمد ، الفكر الإسلامي قراءة علمية ، ص ١٠٦ .
٤٨ ـ ينظر : القاضي ، عبد الجبار ، المغني في أبواب التوحيد والعدل ـ خلق القرآن ج٧ ـ تحقيق إبراهيم الابياري ، ط١ ، مصر ، ص ٨٩ .
٤٩ ـ الأشعري ، الإبانة عن أصول الديانة ، ط١، حيدر آباد ، عام ١٣٢١هـ ، ص ٢٥ .
٥٠ ـ ينظر: " ابو زيد " ، نصر حامد ، النص والسلطة والحقيقة ، ص ٦٩.

٥١ ـ " ابو زيد " ، نصر حامد ، التأويل ـ الحقيقة ـ النص ، حوار في مجلة كيان ، العدد ٥٤، ٢٠٠٠م ، ص ٨.

٥٢ ـ ينظر: حنفي ، حسن ، حوار الأجيال، ص ٢٢٢.

* وقد تكفل الفصل ألاول من هذه الرسالة بتغطية هذا المجال ،كما ان نصر حامد " ابو زيد " قد اغني هذا المجال بدراسة نظرية في القسم ألاول من كتابه إشكاليات القراءة وآليات التأويل ، ودراستين تطبيقيتين أستكشافيتين في مجال التراث هما دراسته حول المعتزلة والصوفية

٥٣ ـ شبستري ، محمد مجتهد ، حوار حول التفسير والهرمنوتك، قضايا أسلامية معاصرة، العدد الرابع ١٩٩٨م، ص١٣٠

٥٤ ـ ينظر: على سبيل المثال: هرمنوتك كتاب وسنة للشيخ محمد مجتهد شبستري، وصراطهاي مستقيم للدكتور عبد الكريم سروش.

٥٥ ـ ينظر: " أبو زيد " ، نصر حامد ، مفهوم النص ، ص٦.

٥٦ ـ ينظر: المصدر نفسه ، ص ٩٧.

٥٧ ـ ينظر: " ابو زيد " ، نصر حامد ، مفهوم النص ، ص ١٢٠

٥٨ ـ ينظر: المصدر نفسه ، ص ١٢٢-١٢٣.

٥٩ ـ ينظر: على سبيل المثال،السيد محمد باقر الصدر، دروس في علم الأصول،ط٢ ،دار الكتاب اللبناني، بيروت،١٤٠٦هـ، ج١، ص٣٤٣ .

٦٠ ـ نصر حامد " أبو زيد "، مفهوم النص ، ص٧٥.

٦١ ـ ينظر : منصور ، عبد القادر ، موسوعة علوم القرآن ، دار القلم العربي ، سوريا ـ حلب ، ط١ ، ٢٠٠٢م ، ص ٤٥ ـ ٤٦ ـ ٤٧ .

٦٢ ـ ينظر : منصور ، عبد لقادر ، موسوعة علوم القرآن ، ص ٤٧ .

٦٣ ـ " أبو زيد " ، نصر حامد ، مفهوم النص، ص ٧٧.

٦٤ ـ أنظر: المصدر نفسه ، ص٩٥.

٦٥ ـ ينظر: " أبو زيد " ، نصر حامد ، مفهوم النص ، ص ١٩٣

٦٦ ـ ينظر: نصر حامد " أبو زيد "، نقد الخطاب الديني، ص ٩٣.
٦٧ ـ ينظر : " أبو زيد " ، نصر حامد ،نقد الخطاب الديني ، ص ٩٩.
٦٨ ـ ينظر : " أبو زيد " ، نصر حامد ، إشكاليات القراءة وآليات التأويل ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، ط٤ ، ١٩٩٥م ، وط٦ ، ٢٠٠١م ،ص ٢٥ .
٦٩ ـ " أبو زيد " ، نصر حامد ، مفهوم النص ، ص ١٧ .
٧٠ ـ " أبو زيد " ، مفهوم النص ، ص١٦.
٧١ ـ " أبو زيد " ، نصر حامد ، الخطاب والتأويل ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، ط٣ ، ٢٠٠٨م ، ص ٢٠٢ .
٧٢ ـ ينظر : المصدر نفسه ، ص ٢٠١ .
٧٣ ـ ينظر : المصدر نفسه ، ص ٢٠٢ .
٧٤ ـ ينظر : المصدر نفسه ، ص ٢٠٧ .
٧٥ ـ " ابو زيد " ، نصر حامد ، النص والسلطة والحقيقة ، ص ٩١ .
* (فقد أشار الزركشي إلى اهمية السياق بقوله (إذا لم يرد النقل عن السلف فطريق فهمه هو النظر إلى مفردات الالفاظ من اللغة العربية ومدلولاتها واستعمالها بحسب السياق) وأشار السيوطي ايضاً إلى ذلك بوجوب مراعاة السياق بتأكيد مراعاة المفسر للمعنى الحقيقي والمجازي ومراعاة التأليف والغرض الذي سيق له الكلام من خلال الارتباط بين المؤلفات) ويعرف الدكتور محمد البهي السياق بانه (اعتبار القرآن جميعه وحدة واحدة متماسكة وان فهم بعضه متوقف على فهم جميعه واعتبار السور كلها أساساً في فهم اياتها واعتبار الموضوع فيها اساساً في فهم جميع النصوص التي وردت فيه)) ينظر : الاعرجي ، د. ستار جبر ،مناهج المتكلمين في فهم النص القرآني ، بيت الحكمة ، بغداد ،ط١ ، ٢٠٠٨م ،ص٨١ .
٧٦ ـ " ابو زيد " ، نصر حامد ، النص والسلطة والحقيقة ، ص ٩١ .
٧٧ ـ المصدر نفسه ، ص ٩٦ ـ ٩٧ .
٧٨ ـ نصر حامد أبو زيد ، دوائر الخوف ، ص ٢٠٢. ينظر كذلك : كتابه النص والسلطة والحقيقة ، ص ٩١ ـ ٩٢
٧٩ ـ المصدر نفسه، ص٢٠٢ـ ٢٠٣ . ينظر كذلك : كتابه نقد الخطاب الديني ، ص ٢١٦ .

٨٠ ـ " ابو زيد " ، نصر حامد ، نقد الخطاب الديني ، ص ٢٢١ .

٨١ ـ " ابو زيد " ، نقد الخطاب الديني ، ص ٢٠٣

٨٢ ـ ينظر : " ابو زيد " ، نصر حامد ، النص والسلطة والحقيقة ، ص ١٠٩ .